

AFILIÁNDOSE CON EDWARD SAID¹

Joseph Massad

Quizá uno de los principios más importantes que caracterizaron la vida y obra de Edward Said fue el papel clave que atribuía a la figura del crítico laico. Siempre consideró la crítica como el elemento constitutivo de la trayectoria del intelectual, «que se esfuerza por decirle la verdad al poder». De hecho, fue su compromiso con la crítica permanente como base del pensamiento lo que lo convirtió en una figura tan controvertida tanto en los Estados Unidos como en Europa y en los países árabes. Said hizo de la crítica un planteamiento tan potente porque distinguía entre la *afiliación*, como vía de pertenencia y de comunidad intelectual (en el sentido más amplio del término), y la *filiación*, que consideraba, por definición, demasiado limitada. Los planteamientos, políticos e intelectuales, con los que se afiliaba Said guiaron su proyecto filosófico de lectura e interpretación no sólo de la experiencia moderna de los sujetos colonizadores y colonizados, sino también de cómo ambos crean sus propias formas de constitución y producción intelectual.

Según Said, la vida de un intelectual debía ser lo más parecida a la vida de un migrante, lo más parecida a un exilio. Evidentemente, con esto no pretendía decir que se deba abandonar físicamente la propia patria, pero sí las convenciones y prejuicios de la comunidad a la que se pertenece, comprometiéndose a una crítica permanente de dichas «verdades consagradas», atreviéndose a abordar los errores de dicha comunidad, por arraigados que estén. El *exilio* es pues aquí una metáfora según la cual los intelectuales deben automarginarse «en lo que se refiere a privilegios, poder y honores».² Aunque respetuoso con la religión como relación íntima con lo metafísico, Said era sin embargo un laico militante en lo referente a la actividad intelectual. Siempre insistió en ser un iconoclasta ideológico, en una época dominada por la adoración a diversas idolatrías políticas, desde Occidente hasta el comunismo soviético, pasando por el imperialismo estadounidense y los nacionalismos de toda especie, por nombrar las más prominentes. Pero este «ateísmo político» suyo no equivalía, no obstante, a neutralidad, sino más bien a una tozuda postura crítica hacia todas las «religiones políticas». Se burlaba de los ritos y rituales desplegados por los fieles de dichas religiones seculares, e insistía en que eran prueba de su insolvencia moral.

Lo que no impedía a Said acudir a ideas y planteamientos filosóficos aportados por algunos de estos «ídolos políticos», pero rechazando siempre todo culto ciego y toda conversión. Esto llegó a convertirse en su distintivo. Su compromiso con una crítica laica era coherente con su convicción de que dichos dioses siempre acababan traicionando sus promesas y que la vida intelectual debe

1 Artículo cedido por el autor, previamente publicado en Adel Iskander y Hakem Rustom (eds.) (2010). *Edward Said: a Legacy of Emancipation and Representation*. Berkeley, Londres: University of California Press, pp. 23-49. El texto de este artículo está basado en dos artículos suyos anteriores que han sido modificados y ampliados: Joseph Massad (2004). «Intellectual Life of Edward Said», *Journal of Palestine Studies*, 131, 33 (3), p. 7-22; y Joseph Massad (2008). Beginning with Edward Said, en Kamal Boullata (ed.). *Belonging and Globalisation: Critical Essays in Contemporary Art and Culture. Essays Commissioned for the 7th International Biennial of Sharjah, 2005*. Londres, San Francisco: Saqi, p. 119-130.

2 Edward W. Said (1996). *Representations of the Intellectual*. Nueva York: Vintage Books, p. 53.

desarrollarse comprendiendo que «las situaciones como contingentes, no [...] inevitables; [son] el resultado de una serie de opciones históricas llevadas a cabo por hombres y mujeres, [...] hechos de sociedad realizados por seres humanos, y no [...] realidades naturales o sobrenaturales, y por lo tanto inmutables, permanentes e irreversibles».³

En este sentido, Said se resistía a encerrarse en ningún tipo de sociedad, incluyendo —y especialmente— a los proyectos nacionalistas. «El hecho de la nacionalidad, ¿compromete al intelectual individual [...] con el talante público por razones de solidaridad, lealtad primordial o patriotismo nacional? ¿O tal vez se pueda abogar con mejores razones en favor de la tesis que ve en el intelectual un disidente del conjunto corporativo?».⁴ Esto es aplicable tanto a los intelectuales palestinos como a los estadounidenses.

La historia del pensamiento, por no decir la de los movimientos políticos, es extraordinariamente ilustrativa de hasta qué punto la consigna: «la solidaridad debe anteponerse a la crítica» significa, de hecho, el final de toda crítica. La crítica me parece tan importante que creo que, incluso en lo más duro de una lucha en la que uno se posiciona incuestionablemente en uno de los bandos, no hay que cejar en la autocritica, pues ésta resulta esencial cuando hay que luchar por determinadas ideas, problemas, valores e incluso vidas.⁵

Said siempre fue fiel a este planteamiento en todo lo referente a la lucha política de liberación de Palestina, considerando la autocritica fundamental para su éxito. Esto lo llevó a criticar sin paliativos la capitulación de Oslo. Su compromiso con los derechos de su pueblo fue lo que determinó su hostilidad hacia un acuerdo como el firmado en Oslo y celebrado en los jardines de la Casa Blanca, que, como acertadamente predijo, no podía sino conducir a la «bantustanización» del país. De igual manera, la metamorfosis de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en la Autoridad Palestina (AP), pasando de ser un movimiento de liberación a convertirse en una autoridad policiaca al servicio de la ocupación israelí, también ha confirmado sus más negras predicciones. Es más, Oslo marcó otra transformación de gran trascendencia: la de ciertos intelectuales palestinos que cambiaron su fidelidad hacia la liberación nacional por lo que se vino a denominar *pragmatismo político*. Fue pues en nombre del pragmatismo y de la unidad nacional por lo que suspendieron sus facultades críticas, resultando por ello generosamente recompensados por los nuevos fundadores de la AP. En efecto, algunos incluso abandonaron sus puestos académicos para convertirse en asesores a tiempo completo de Arafat y de sus ministros.⁶ Era esto precisamente lo que tanto temía Said que podía ocurrir a aquellos intelectuales cuya vocación no estuviera basada en

3 *Ibidem*, pp. 60-61.

4 *Idem*, p. 32.

5 Edward W. Said (1983). *Secular Criticism*, en *Edward W. Said. The World, the Text and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, p. 28.

6 Sobre los cambios en los intelectuales palestinos, véase Joseph Massad (1997). «Political Realists or Comprador Intelligentsia: Palestinian Intellectuals and the National Struggle», *Critique*, 6 (11), pp. 21-35.

una crítica laica. Él siempre insistía en que el intelectual tenía que ser un *amateur* en la materia, nunca un profesional. No creía en los intelectuales profesionales, que consideran su trabajo «como algo que haces para ganar la vida, entre las nueve de la mañana y las cinco de la tarde, con un ojo en el reloj y el otro vuelto a lo que se considera debe ser la conducta adecuada, profesional: no causando problemas, no transgrediendo los paradigmas y límites aceptados, haciéndote a ti mismo vendible en el mercado y sobre todo presentable, es decir, no polémico, apolítico y “objetivo”». ⁷

El intelectual *amateur* es, según Said, «alguien que considera que el hecho de ser un miembro pensante y preocupado de una sociedad le habilita para plantear cuestiones morales que afectan al fondo mismo de la actividad desarrollada en su seno, incluso de la más técnica y profesionalizada, en la medida en que dicha actividad compromete al propio país, su poder, sus modos de interactuar con sus ciudadanos y con otras sociedades». ⁸ El intelectual como *amateur*, insistía, debería ser capaz de ir más allá de las rutinas profesionales de hacer «lo que se espera que hagas», preguntándose: «por qué lo hace, qué ventajas obtiene de ello, cómo es posible reconectarlo con un proyecto personal y con pensamientos originales». ⁹

Los viajes del orientalismo

Para Said, estas ideas sobre la vida intelectual no eran meras divagaciones, sino precisamente una forma de vida. Tal vez el mejor ejemplo de este planteamiento de incomodar a su público, en vez de acomodarlo, sea su libro *Orientalismo*. Pocas obras han rebuscado tan profundamente en las entrañas arqueológicas de la identidad occidental como ésta. Lo ingenioso del libro de Said es precisamente su revelación de las conexiones, relaciones, modulaciones y desplazamientos que operan en el orientalismo como ardid histórico para la creación de *Occidente*. Si, como planteaba Frantz Fanon, «Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo», ¹⁰ Said desarrolló su crítica partiendo de esta brillante sentencia. Por lo tanto, para él el orientalismo no tiene nada que ver con Oriente ni con su identidad y cultura, sino con la producción identitaria y cultural de Occidente; se trata, en resumidas cuentas, de «una especie de proyección de Occidente». ¹¹ En otras palabras: no habría Occidente si no existiera Oriente como su antítesis, su opuesto, la encarnación del *otro*.

Orientalismo saca a la luz un modelo de producción epistemológica de Occidente mediante una proyección del *otro oriental* que procede de su propio fuero interno, resultando por ello Oriente expulsado y eliminado de la identidad europea en su proceso de definición. Esta obra también hace un seguimiento de los viajes del concepto de orientalismo de Europa a los Estados Unidos, donde éste se «degrada»; un proceso común a muchas teorías cuando viajan, concepto desarrollado

7 Edward W. Said (1996). *Representations of the Intellectual*. Op. Cit., p. 74.

8 *Ibidem*, p. 82.

9 *Ídem*, p. 83.

10 Frantz Fanon (1968). *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press, p. 102.

11 Edward W. Said (1978). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books, p. 95.

en un famoso ensayo. Pero para él, esta «degradación» carece de «implicaciones morales, supone más bien [...] una decoloración, un mayor alejamiento y una pérdida de su fuerza más inmediata».¹² Si el orientalismo, como disciplina, se identificaba en Europa con un tipo de conocimiento imperialista erudito y sofisticado, en los Estados Unidos, en cambio, derivó en charlatanería.

El papel de Said como antropólogo de Europa, de su cultura, arte y literatura, lo catapultó a la primera línea académica occidental. Su obra enfureció a sus detractores, asombrados por la insolencia de pretender someter a los europeos blancos a una mirada oriental. Pero en su estudio de Europa, en consonancia con sus planteamientos y en contra del método académico tradicional occidental en sus investigaciones sobre poblaciones y culturas no europeas, Said no pretende «ser objetivo», sino que se reconoce responsable de sus análisis y textos sobre el tema. Esto es exactamente lo opuesto a lo que suelen hacer los orientalistas (y la mayor parte de los antropólogos occidentales) cuando estudian a pueblos no europeos. En sus propias palabras:

El orientalista puede imitar Oriente sin que lo contrario sea cierto. Lo que él dice sobre Oriente, por tanto, debe comprenderse como una descripción obtenida a través de un intercambio unilateral: mientras «ellos» hablaban y actuaban «él» observaba y escribía. Su poder consistía en existir entre ellos como un interlocutor indígena y también como un escritor secreto. Lo que escribía estaba destinado a ser un conocimiento útil, no para ellos, sino para Europa y para sus diferentes instituciones de difusión.¹³

Y ha sido precisamente este rechazo suyo a presentar sus indagaciones como «objetivas» lo que ha permitido que tantos estadounidenses y europeos se impliquen en el debate y planteen sus réplicas.

Cuando acometió esta inversión parcial de la autoridad ontológica europea, planteando que *lo oriental* puede actuar como tema para el estudio de Europa y de los europeos, Said fue siempre muy cuidadoso de no caer en el «occidentalismo», como, no obstante, algunos críticos como Sadiq Jalal al-'Azm le atribuyen erróneamente.¹⁴ Pero incluso si hubiera pretendido objetivizar a Occidente, esto no hubiera derivado en «occidentalismo», debido a la naturaleza de la jerarquización racial global de la hegemonía, control y poder. El orientalismo no puede ser sino producto del discurso de los poderosos; los dominados carecen de poder para formular discursos dominantes de objetivación, ya sean «occidentalistas» o de otro tipo.

El malestar provocado por *Orientalismo* ha resultado particularmente agudo entre ciertos críticos que insisten en que Said nunca llega a hablar del «verdadero

12 Edward W. Said (1983). *Traveling Theory*, en *Edward W. Said. The World, the Text and the Critic. Op. Cit.*, p. 236.

13 Edward W. Said (1978). *Orientalism. Op. Cit.*, p. 160.

14 Véase Sadiq Jalal al-'Azm (1980). «Orientalism and Orientalism in Reverse», *Khamsin*, 8, pp. 5-26.

Oriente».¹⁵ Pero es que, al presentar su crítica, éste rechaza de hecho la posición de nativo informante, que numerosos de sus críticos querían que hubiera asumido. Su malestar se debe pues al hecho que Said adopte una posición ontológica de sujeto que lanza una mirada aguda, acusada de irreverente, aunque sin pretensiones de objetividad, sobre los europeos y sus sistemas de pensamiento; una mirada que incomoda altamente a éstos y a sus pares estadounidenses, muy reticentes a ser observados. Por eso *Orientalismo* no sólo provocó hostilidad por su método o su crítica política, sino también por la ansiedad ontológica en la que sumía a los críticos euroestadounidenses, tanto en el momento de su aparición, en 1978, como en la actualidad. Es más, Said, consciente de que *Oriente* no es más que una categoría inventada por el orientalismo, percibía cualquier pretensión de describir al «verdadero Oriente» como un nuevo intento de reescribir el propio discurso orientalista. La solución que propuso a esta cuestión era sencilla: los intelectuales que aspiraran a ser críticos debían deshacerse de la categoría de *Oriente*, lanzándola a la papelera de la historia, en vez de intentar una y otra vez «representarla genuinamente».

Al desbaratar el monopolio europeo sobre la categorización de posturas subjetivas-objetivas, *Orientalismo* viajó a través de disciplinas, territorios e historias. Vamos a tratar brevemente cada uno de estos ámbitos.

En su viaje por el ámbito académico, la metodología y crítica epistemológica de esta obra fue retomada por numerosas disciplinas, desde el feminismo y los análisis de género hasta la antropología,¹⁶ la literatura comparada¹⁷ y las investigaciones culturales poscoloniales (de hecho, estas últimas deben su propia existencia a las contribuciones de Said). Su método no sólo invierte «la mirada del otro» para investigar cómo éste es producido, sino también cómo se construye la identidad europea (basada, a su vez, en numerosas manipulaciones locales) «como si fuera» la identidad universal. Toda la potencia y audacia ontológica de esta metodología fue inmediatamente retomada y radicalizada para el análisis de la «blanquitud» en vez de la «negritud», de la masculinidad en vez de la femineidad, de la heterosexualidad en vez de la homosexualidad. Al igual que Frantz Fanon radicalizó el pensamiento de Georg Lukács, como observa Said en «Traveling Theory Reconsidered»,¹⁸ su propio *Orientalismo* ha generado una radicalización similar.

Pero en el ámbito de las investigaciones sobre Oriente Medio, lo que se tiende a apreciar de *Orientalismo* no es tanto su metodología como su crítica política. Así, innumerables libros sobre esta área geográfica se han dedicado a homenajear la obra de Said, pero cayendo en la misma epistemología orientalista que ésta

15 Fred Halliday, por ejemplo, critica que Said se centre «en discursos “sobre” la región, prescindiendo de las sociedades y de la política en sí»; véase Fred Halliday (1996). *Islam and the Myth of Confrontation*. Londres: IB Tauris, p. 201. Véase igualmente mi reseña de 1997 del libro de Halliday en el *Journal of Palestine Studies*, 102, 26 (2), p. 112-114.

16 Sobre la influencia de Said en el ámbito de la antropología, véase Nicholas B. Dirks (2004). «Edward Said and Anthropology», *Journal of Palestine Studies*, 131, 33 (3), p. 38.

17 Sobre el impacto de Said en la literatura comparada, véase Timothy Brennan (2004). «Edward Said and Comparative Literature», *Journal of Palestine Studies*, 33 (3), pp. 23-37.

18 Edward W. Said (2001). *Traveling Theory Reconsidered*, en *Edward W. Said. Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

crítica, pues, en su mayor parte, la han entendido pobremente o, directamente, no la han entendido. Fred Halliday, por ejemplo, uno de los más afamados investigadores europeos sobre Oriente Medio, considera erróneamente que este libro de Said simplemente «identifica» una crítica «cuestionable» según la cual existe «un “simple” error muy difundido y persistente en el centro de todo un tipo de literatura de investigación».¹⁹ Pero, en realidad, el concepto de error es ajeno al planteamiento de Said; *Orientalismo* no era para él un proyecto de análisis en positivo ni positivista. Esto parece escapar al entendimiento de numerosos investigadores del ámbito.

Orientalismo también ha viajado fuera de los Estados Unidos a Europa, Asia, África y Latinoamérica, tanto la obra en sí, traducida, como la metodología que propone. En el mundo árabe, su publicación supuso todo un acontecimiento, como lo fue en los Estados Unidos o en Europa. De hecho, tanto ésta como las siguientes obras de Said ya han pasado a formar parte de los debates en curso de la intelectualidad árabe, no sólo sobre las representaciones occidentales, sino también sobre la propia producción literaria árabe.²⁰ Paradójicamente, algunos de los intelectuales árabes prooccidentales y neoliberales, críticos hacia la obra de Said, han intentado subrayar su uso por parte de movimientos indigenistas de todo corte y color, para acusar al libro de «occidentalista», incluso de «jomeinista».²¹ A pesar de la notoria hostilidad de Said hacia toda apropiación en clave nacionalista, dichos críticos se han negado a reconocer la novedad que supone esta obra en su nuevo contexto cultural. La mayor parte de los viajeros árabes que, desde el siglo XIX, han visitado Europa y han escrito al respecto, lo han hecho en árabe para un público árabe, como es el caso del educador Rifah'ah al-Tahtawi o del genio literario Ahmad Faris al-Shidyaq, entre otros. Ambos aceptaban a Europa como un nuevo foco de civilización y creían que su identidad y la del Oriente árabe eran de naturaleza esencialmente diferente. Sus obras fueron juzgadas según los valores árabes de la época. Pero lo que ha convertido a *Orientalismo* en un acontecimiento intelectual ha sido su desmontaje del par conceptual Oriente/Occidente, su planteamiento del verdadero tema de estudio: los europeos, en su propio idioma, y su valoración acudiendo a sus propios criterios normativos. La mayor aportación de esta obra al mundo árabe consiste precisamente en su desvelamiento al mismo de la construcción de la identidad europea, hasta entonces mayoritariamente presentada por los propios europeos en términos muy favorables, así como de la producción, y no sólo representación, de *lo oriental*.

Este libro también ha viajado a lo largo del tiempo: 30 años e innumerables ediciones después, sigue siendo demandado. A la luz de tales peregrinaciones, resultaría instructivo someterlo a los propios planteamientos de Said en su «teoría

19 Fred Halliday (1996). *Islam and the Myth of Confrontation*. Op. Cit., p. 210.

20 Sabry Hafez (2004). «Edward Said's Intellectual Legacy in the Arab World», *Journal of Palestine Studies*, 33 (3), pp. 76-90.

21 Hazim Saghyyah, el gurú de los neoliberales árabes, escribió un libro totalmente indocumentado sobre la obra *Orientalismo* de Said, en el que la metía en el saco de las emergentes «culturas jomeinistas» (nótese el plural). Véase Hazim Saghyyah (1995). *Thaqafat al-Khumayniyyah: Mawqif min al-Istihraq am Harb 'ala Tayf?* Beirut: Dar al-Jadid.

del viaje»: ¿ha perdido, con el paso de los años, tanto en su componente teórico como crítico, sus condiciones de producción y valores, propios de su entorno inmediato, ahora que nos hallamos en otra época con nuestras propias relaciones de poder y normas de valoración? A mi parecer, esto hubiera resultado inevitable de no ser por un detalle crucial, a saber: las condiciones y valores imperantes cuando se escribió y publicó *Orientalismo*, en 1978, no han cambiado al respecto sino mínimamente, salvo tal vez en algunos pasillos del mundo académico. Este libro fue escrito una década después de que el discurso orientalista se reactivara e intensificara, tanto en los Estados Unidos como en Europa, a raíz de la guerra de junio de 1967. Si, al día siguiente de dicha guerra, el *Daily Telegraph* ya declaraba que la conquista por parte de Israel de lo que quedaba de Palestina y de partes de Siria y de Egipto constituía un «triunfo de la civilización»,²² las guerras en curso en las que se hallan embarcados los Estados Unidos en la actualidad siguen siendo vistas como parte de las cruzadas del «mundo civilizado» contra la barbarie. Si bien es cierto que el valor académico de *Orientalismo* y del propio Said se ha acrecentado considerablemente desde 1978, también lo ha hecho el propio orientalismo analizado por éste.

Nos hallamos, hoy en día, en el centro de una lucha a causa del predominio de una superpotencia que insiste en ver a Oriente de forma orientalista y en verse a sí misma como el reflejo opuesto de todo lo ofensivo que adjudica a esa fantasmagórica imagen. Si la lógica del oriental Bin Laden pretende justificar el sacrificio de civiles inocentes en aras de derrotar a la tiranía, George W. Bush y sus cohortes acuden a la misma lógica en Afganistán e Iraq, sacrificando a muchas más víctimas inocentes. Si se suele condenar a Bin Laden por su fanatismo religioso que le lleva a creer que Dios está de su parte contra los infieles, Bush y su camarilla de tecnócratas y de gurús también aseguran que Dios está de su lado contra el eje del mal. Si el muy oriental Saddam era temido por la posibilidad de que atacara a la civilización con unas armas de destrucción masiva (que luego no se han encontrado por ningún lado), Bush no tuvo reparos en acudir a las mismas contra la población civil para liberarla del déspota oriental. En este sentido, como plantea Arundhati Roy, Bush y Bin Laden son cada uno el *Doppelgänger*²³ del otro.²⁴ Si el orientalismo mantiene una visión estática, inmutable, congelada en el tiempo, del mundo árabe y del mundo musulmán, es porque cierra los ojos ante la persistencia en el tiempo de sus propias categorías y epistemología.

Aunque en el último cuarto de siglo las cosas han cambiado perceptiblemente en el mundo académico occidental, los cambios fuera del mismo resultan prácticamente imperceptibles. *Orientalismo* no ha dejado de viajar en los últimos 28 años, y lo seguirá haciendo, precisamente porque las condiciones de su producción permanecen inalteradas (salvo en detalles y pequeños cambios locales). Es la

22 Citado en David Hirst (2003). *The Gun and the Olive Branch: the Roots of Violence in the Middle East*. Nueva York: Nation Books, p. 344.

23 *Doppelgänger* es un término de origen alemán que significa literalmente 'doble andante' y se refiere a un doble fantástico o alegórico de una persona.

24 Arundhati Roy (2001). «The Algebra of Infinite Justice», *The Guardian*, 29 de septiembre de 2001.

persistencia de la visión orientalista la que ha hecho que el principal objetivo del libro de desmitificar y descifrar el sistema de pensamiento euroestadounidense siga siendo tan valioso y necesario como antes para la resistencia frente a un mundo crecientemente administrado y aterrorizado.

En uno de sus textos, Said se hacía las siguientes preguntas:

¿Qué le pasa a una teoría cuando viaja de un lugar a otro? ¿Qué pasa cuando, en nuevas circunstancias y por diferentes motivos, es recuperada y vuelta a usar una y otra vez, por mucho que cambien dichas circunstancias? ¿Qué nos dice esto sobre la teoría en sí misma, sobre sus límites, sus posibilidades y sus problemas inherentes? ¿Y qué nos sugiere esto en cuanto a las relaciones entre teoría y crítica, por un lado, y sociedad y cultura por otro?²⁵

La persistente actualidad y continuo debate intelectual que *Orientalismo* sigue suscitando suponen, por sí mismos, una respuesta a estas importantes preguntas de Said.

Palestina desde el punto de vista de Edward Said

Si Walter Benjamin pensaba que «no hay ningún documento de la civilización que no sea a la par un documento de la barbarie»²⁶ y Theodor Adorno insistía en que la barbarie es un elemento inherente y no externo a la cultura europea,²⁷ Said afirma que ésta se ha definido fundamentalmente mediante (aunque no sea forzosamente reducible a) la aventura colonial que desató en el exterior.²⁸ Por ello, Said es considerado un elemento peligroso por los neoconservadores y autonombrados comisarios del mundo académico estadounidense. Aunque, en realidad, en este punto los «neocons» tal vez hayan acertado, pues las ideas de Said resultan ciertamente peligrosas para los comisarios culturales de cualquier latitud. Es este elemento de amenaza lo que inspira temor en los corazones de los que administran la cultura y lo que inspira esperanza en los corazones de quienes se resisten a ellos. Es este elemento de amenaza lo que hace resonar la voz de Said, lo que la hace tan difícil de silenciar.

Pero si *Orientalismo* incomoda a las clases poderosas, ya sea en sus círculos académicos o, de forma creciente, en el ámbito político (en las sesiones que mantuvo el Congreso de los Estados Unidos tras el 11 de septiembre se llegó a debatir sobre la mala influencia de esta obra entre los universitarios), su dedicación a la defensa de la causa palestina le atrajo la enemistad de mucha más gente, incluyendo a fanáticos que lo amenazaron de muerte y llegaron a incendiarle el despacho. Pero su defensa de los derechos de los palestinos nunca lo llevó a rendir culto en altares nacionalistas, sino todo lo contrario: se negó a aceptar que su rechazo al sionismo, como forma de nacionalismo y de colonialismo, lo condujera al otro extremo. Era

25 Edward W. Said, *Traveling Theory*, *Op. Cit.*, p. 230.

26 Walter Benjamin (1968). *Theses on the Philosophy of History*, en *Walter Benjamin y Hannah Arendt (eds). Illuminations: Essays and Reflections*. Nueva York: Schocken Books, p. 256.

27 Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno (2007). *Dialectic of Enlightenment*. Nueva York: Continuum.

28 Véase Edward W. Said (1993). *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.

un gran conocedor de la historia judía y, a menudo, hablaba simultáneamente del sufrimiento histórico del pueblo judío, así como del sufrimiento actual del pueblo palestino. Las cuestiones de nacionalidad nunca enturbiaron su apoyo a los judíos perseguidos, de igual manera que su laicismo y su rechazo a venerar ningún tipo de nacionalismo jamás limitaron su defensa de los palestinos frente a sus opresores sionistas.

Edward Said nació en Jerusalén, mero detalle biográfico que convierte a Palestina en su punto de origen. Aunque sentía una gran aversión hacia la idea de los orígenes; por eso Palestina «se convirtió» para él más bien en un punto de partida o, mejor dicho, en un *comienzo*, frente al concepto de *origen*, que él asociaba al ámbito teológico, por lo que no era muy apreciado en su planteamiento vital decididamente laicista. Para Edward Said:

[...] *comenzar* es básicamente una actividad que, en el fondo, suele implicar retornar y repetir, más que un simple desarrollo lineal; todo *comienzo* abre a un retorno y a otro sucesivo nuevo comienzo, como proceso histórico, mientras que los *orígenes* alcanzan categoría divina. No es que *comenzar* cree su método, sino que es un método en sí, porque contiene intencionalidad. En resumidas cuentas: comenzar supone abrir o producir diferencia [...] que es el resultado de la combinación de lo conocido con la siempre fértil novedad de la obra humana [...]. Por lo tanto, todo comienzo refuerza el rigor de la radicalidad, en vez de debilitarlo, y asegura por lo menos cierta novedad: la de algo que comienza.²⁹

Palestina fue pues un comienzo para Said, pues comprometió su intención activa. Según él, «entre la palabra *comienzo* y la palabra *origen* hay todo un sistema conceptual en constante cambio [...]. Para mí, *comienzo* tiene un significado más activo que *origen*, porque “X es el origen de Y”, mientras que “A”, como punto de comienzo, “conduce a B”. [...] Las ideas basadas en los orígenes son más manipulables debido a su pasividad, por lo que conviene evitarlas».³⁰

Es debido a dichas manipulaciones por lo que Said no se considera *originario* de Palestina, sino que su proyecto *comienza* en este lugar. Este matiz es importante pues, como él mismo nos cuenta:

Todo comienzo influye en lo que sigue, pero de una manera paradójica, según la cual dichos acontecimientos consiguientes no se hallan necesariamente determinados por su comienzo; esto es así porque se ha producido un cambio esencial de perspectiva y conocimiento. La mentalidad orientada hacia sus orígenes tiende a ser [...] teológica, al contrario (y éste es el cambio esencial) de quien parte de un comienzo, concepto básicamente laico o ateo [...] mientras el origen domina de manera *centralizada* lo que de él deriva, el comienzo (especialmente, el *comienzo moderno*) anima a un desarrollo no lineal, guiado por una lógica que

29 Edward W. Said (1985). *Beginnings, Intention and Method*. Nueva York: Columbia University Press, Morningside Edition, p. XVII. Este libro fue publicado por primera vez en 1975.

30 *Ibidem*, p. 6.

permite una especie de coherencia en varios planos de dispersión que podemos hallar [...] en los textos de los escritores modernos.³¹

¿Cómo comenzó entonces Said?, ¿cómo comenzó Palestina para él?, ¿cómo comenzó con Palestina?

Aunque Said no articuló sus ideas sobre el contrapunto musical como base para leer textos y para analizar acontecimientos históricos hasta un momento relativamente tardío de su obra, en concreto en *Cultura e imperialismo*, en realidad ya había internalizado este método mucho antes en su carrera académica, especialmente en las obras referentes a Palestina. Según Said, ver las cosas de manera contrapuntística supone «ser capaz de pensar y de interpretar conjuntamente experiencias discrepantes, cada una con su agenda y ritmos particulares, con sus desarrollos propios, su coherencia interna y sistema de relaciones externas, todas ellas coexistiendo e interactuando con las demás».³² En *Orientalismo*, Said plantea aplicar este tipo de análisis a una lectura en paralelo de la historia de los judíos europeos y del antisemitismo con la historia del Oriente musulmán y del orientalismo. Si en obras anteriores ya apuntaba que «los árabes palestinos —que han sufrido inenarrables miserias para purgar los pecados del antisemitismo occidental— existen, han existido y existirán como parte del extravagante coste del establecimiento de Israel»,³³ en *Orientalismo* señala el proceso mediante el cual éstos han quedado ligados a la auténtica historia del antisemitismo europeo, así como el hecho de que la historia de este antisemitismo está íntimamente vinculada al ámbito académico conocido como «Orientalismo».

Es a partir de este punto donde Said «tiene intención» de comenzar con Palestina. Su análisis comienza afirmando que:

[...] En lo que no hemos insistido bastante al hablar del antisemitismo moderno ha sido en la legitimación que el orientalismo daba a estas denominaciones atávicas y [...] la manera en que esta legitimación académica e intelectual ha persistido en nuestra época cuando se habla del islam, de los árabes o de Oriente Próximo.³⁴

El mejor ejemplo de cómo se concibe en Occidente a los judíos y a los árabes, etiquetados como semitas por la filología europea tan tempranamente como en el siglo XVIII, Said lo extrae de una perspicaz digresión de Marcel Proust:

Los rumanos, los egipcios y los turcos tal vez odian a los judíos, pero en un salón francés las diferencias entre todas estas gentes apenas se notan y la forma que tiene un israelita de hacer su entrada en el mismo, como si emergiera del mismo corazón del desierto, agazapado como una hiena, lanzando el cuello en oblicuo, deshaciéndose en exaltados *salaams*, satisface totalmente cierto gusto por lo oriental.³⁵

31 *Ídem*, pp. 372-373.

32 Edward W. Said (1993). *Culture and Imperialism*. *Op. Cit.*, p. 36.

33 Edward W. Said (1994). *The Politics of Dispossession: the Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*. Nueva York: Pantheon, p. 10.

34 Edward W. Said (1978). *Orientalism*. *Op. Cit.*, p. 262.

35 Citado en *Ibidem*, p. 293.

Por ello, cuando en los inicios de la guerra de 1973 y del embargo petrolero, los árabes comienzan a ser representados en Occidente con:

Evidentes rasgos *semitas*: la nariz curva y afilada, la mirada torcida sobre unas barbitas diabólicas, etc., se trata de un claro recordatorio (para una población mayoritariamente no semita) de que, al fin y al cabo, como siempre, los *semitas* están detrás de todos *nuestros* problemas; en esta ocasión, básicamente de la escasez de gasolina. Esta transferencia del popular sentimiento antisemita, tradicionalmente fijado en los judíos, ahora hacia los árabes, pudo así realizarse con gran facilidad, pues la imagen era esencialmente la misma.³⁶

De hecho, Said podría haber aportado otra cita de Proust, procedente de *En busca del tiempo perdido*, cuando describe a un joven judío que se parece «tanto al retrato de Bellini de Mehmed II. Su parecido es asombroso: tiene las mismas cejas arqueadas, nariz ganchuda y pómulos salientes. Si se dejara una pequeña barbita, sería Mahomet en persona».³⁷ Said propone pues la historia del antisemitismo como comienzo ilustrativo de sus hallazgos sobre la historia de los árabes y, en particular, de los palestinos. Para aclarar el concepto, plantea que en la creación de la imagen del mundo árabe como un «valor negativo» y como «boicoteador de la existencia de Israel y de Occidente [...], como un obstáculo a superar para la creación de Israel en 1948», los orientalistas y antisemitas acuden a ciertas representaciones de lo árabe ontológicamente vinculadas a lo judío: «ahora lo árabe es concebido como una sombra que acosa a lo judío». En dicha sombra puede volcarse toda la desconfianza latente que tradicionalmente siente el occidental hacia Oriente, lo que engloba a árabes y judíos como *semitas* orientales. Pero en lo que respecta a la imagen de los judíos en Europa, ésta ha tomado otro camino tras el nazismo: «[...] lo que ahora nos encontramos es un héroe judío conformado a partir de un culto reconstruido del orientalista-aventurero-pionero [...], y su sombra rastrera, misteriosamente temible que es el árabe oriental».³⁸

Con estas observaciones, Said está señalando hacia el endémico antisemitismo que contamina todas las representaciones actuales de los árabes, dándose de hecho un verdadero desplazamiento de su objeto, del judío al árabe. Si los antisemitas acusaban tradicionalmente a los judíos de ser portadores de corrupción, usureros y banqueros que controlaban al mundo, violentos comunistas subversivos y envenenadores de las cristalinas fuentes cristianas, actualmente son los árabes y los musulmanes los que cargan con todas estas acusaciones: controlan el mercado del petróleo y, por lo tanto, el mercado financiero global, son los difusores del odio y de la corrupción de la civilización cristiana, terroristas violentos y potenciales desencadenantes de la destrucción masiva, no con ningún veneno semita sino con armas nucleares, químicas y biológicas. Incluso Michael Moore se hace valedor de este planteamiento cuando, en su reciente documental *Fahrenheit 9/11*, denuncia el

36 *Ídem*, p. 286.

37 Marcel Proust (1989). *Swann's Way: Remembrance of Things Past*. Nueva York: Vintage, p. 105.

38 Edward W. Said (1978). *Orientalism*. *Op. Cit.*, 286.

poder de control saudí sobre la economía estadounidense, olvidando mencionar el control muy superior de los Estados Unidos sobre la economía de Arabia Saudí. Lo que nos desvela la obra de Said es que no se puede comprender el orientalismo, el mundo árabe y, a fin de cuentas, el palestino, sin comprender la historia judía europea y la historia del antisemitismo en el contexto del colonialismo europeo, que ha hecho y hace posibles todas estas transformaciones históricas y moviliza el verdadero discurso que las convierte en hechos.

Para tomar Palestina como punto de comienzo hay que comenzar con los judíos europeos, y para esto hay que comenzar a su vez con la historia del antisemitismo. A raíz de todas estas diversas coyunturas históricas, Said es capaz de ver la emergencia de la ideología sionista como una ramificación particular del orientalismo y, por lo tanto, del antisemitismo, en el contexto del proyecto colonial europeo. Plantea que «debido a una concatenación de acontecimientos y circunstancias, el mito semita bifurcó en el movimiento sionista; una de las ramas semitas [la judía] siguió los pasos del orientalismo, mientras que la otra, la árabe, fue obligada a seguir la vía del mito de Oriente».³⁹ Mediante esta lectura de la historia de Palestina y de los palestinos, en conjunción con la historia de los judíos europeos, se entiende cómo la ideología sionista ha sido capaz de describir a los árabes acudiendo al mismo lenguaje antisemita anteriormente desplegado contra los judíos. Esta lectura contrapuntística es lo que le permite darse cuenta de que el racismo antiárabe de Chaim Weizmann sólo tiene sentido en el contexto de la historia colonial europea. Según Said, «el denominador común entre Weizmann y el antisemitismo europeo es la perspectiva orientalista, que representa a los semitas [...] carentes por naturaleza de las valiosas cualidades occidentales».⁴⁰ Siguiendo el razonamiento, es fácil entender cómo este denominador común entre sionismo y antisemitismo en la era colonial es lo que produjo la «judaización» de los palestinos,⁴¹ hasta el punto de que en «su resistencia a los colonialistas extranjeros, el palestino es o un salvaje estúpido o una cantidad despreciable desde un punto de vista moral y existencial».⁴²

Said comprendió la trayectoria intelectual judía como una historia de marginados que plantearon críticas cruciales a la sociedad cristiana europea, por eso le parecían particularmente deplorables los continuos intentos del sionismo de suprimir dicha tradición crítica judía pretendiendo sustituirla por una veneración del Estado de Israel. Pero el rechazo de la mayoría de los judíos a un nuevo comienzo desde una posición crítica hacia el sionismo ha provocado la desaparición del judío europeo como categoría ontológica significativa. Es en este sentido, y en la línea de su comprensión del sionismo como un desplazamiento de lo judío a lo palestino, como una reordenación tanto ontológica como epistemológica, que Said declaraba en el periódico israelí *Ha'aretz* que se consideraba a sí mismo «el úl-

39 *Ibidem*, p. 307.

40 *Ídem*, p. 306.

41 Sobre la transformación de los palestinos en judíos, véase Joseph Massad (2005). «The Persistence of the Palestinian Question», *Cultural Critique*, 59, invierno de 2005, pp. 1-23.

42 Edward W. Said (1978). *Orientalism. Op. Cit.*, p. 306.

timo intelectual judío».⁴³ Siguiendo este importante gesto de Said, se hace posible mirar las luchas que atraviesa Palestina en su conjunto, con todos los actores implicados, en contrapunto. Si partir de la historia moderna de los judíos europeos supone comenzar también con la historia del antisemitismo, entonces partir de la historia del sionismo supone comenzar con la historia de la «judaización» de los palestinos. En esto reside la importancia de 1948 como un nuevo comienzo, marcado por el exilio y por una nueva forma de colonialismo. Said lo plantea, por lo tanto, en un tono *staccato*: «En 1948 se funda Israel, se destruye Palestina y se inicia la gran desposesión de los palestinos».⁴⁴ Lo que Said en 1970 denominó *palestinismo*, en referencia al movimiento de resistencia palestino, supone también un nuevo comienzo para este pueblo. Es entonces cuando él explica que «el *palestinismo* consiste pues en un esfuerzo por la repatriación [...], una transición de estar en el exilio a volver a ser de nuevo palestino».⁴⁵ Pero tomar el *palestinismo* como punto de comienzo supone igualmente partir de la identidad, constantemente negada, constantemente asediada, no sólo por los discursos, sino también por las pistolas, los tanques y los misiles. Como explica Said:

La identidad —¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?— es difícil de mantener cuando se vive en el exilio. Normalmente, la mayor parte de la gente tiene garantizada una identidad; los palestinos no, tenemos que demostrarla casi constantemente [...]. Tal como están las cosas, nuestra existencia está negativamente vinculada a todos los elogios hacia la democracia israelí.⁴⁶

Desde su punto de vista, Palestina y los palestinos sólo pueden ser comprendidos dentro del mundo árabe y de Israel como contexto y espacio vital. La dislocación del pueblo palestino, nuestra desposesión y alienación geográfica, nuestra transformación en judíos errantes y asediados, se construye a partir de los pequeños detalles de nuestra experiencia cotidiana. Said la describe de la siguiente manera:

La estabilidad y coherencia geográficas han desaparecido totalmente de mi vida y de la vida de todos los palestinos. Si no nos paran en las fronteras, nos conducen como a ganado a nuevos campos, nos niegan el regreso y la residencia, nos impiden viajar de un lugar a otro, nos arrebatan más parcelas de nuestra tierra, interfieren arbitrariamente en nuestras vidas, impiden que nos comuniquemos o confinan a nuestra identidad en islotes de miedo, en un entorno inhóspito de aplastante dominio militar higienizado mediante la jerga clínica de la burocracia en estado «puro».⁴⁷

43 Ari Shavit (2000). «My Right of Return» [entrevista con Edward W. Said], *Ha'Aretz*, 18 de agosto de 2000.

44 Edward W. Said (1986). *After the Last Sky, Palestinian Lives*. Nueva York: Pantheon, pp. 18-19.

45 Edward W. Said (1994). *The Palestinian Experience (1968-1969)*, en *Edward W. Said. The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, Op. Cit., p. 4.

46 Edward W. Said (1986). *After the Last Sky, Palestinian Lives*. Op. Cit., p. 16.

47 *Ibidem*, pp. 19-20.

Said en seguida comprendió íntimamente el cruel juego racial que impera en el mundo occidental, que ensalza el sufrimiento de los civilizados e ignora el de los bárbaros. Es a partir de esta constatación que asevera: «Carecemos de figuras conocidas como Einstein, Chagall, Freud o Rubinstein que puedan protegernos con un legado de gloriosos logros. También carecemos de un holocausto que nos proteja gracias a la compasión de todo el mundo. Somos los *otros*, los contrarios, un error en la geometría de la colonización y del éxodo». ⁴⁸ Así que, como nuevos judíos, nuestras vidas deben imitar al pasado de nuestros opresores. Said percibía nuestra condición con gran agudeza: «Continuidad para ellos, la población dominante; discontinuidad para nosotros, los desposeídos y dispersos». ⁴⁹ Quería que el mundo percibiera nuestros sufrimientos y nuestra tragedia, por lo que describía en términos crudos la condición palestina: «vivimos bajo la constante amenaza de la espada de Damocles, cuya tajante forma retórica podría resumirse en la siguiente pregunta: “Palestinos, ¿cuándo vais a aceptar una solución?”; pregunta que implica que, si no aceptamos, nos condenamos a desaparecer». ⁵⁰ De hecho, muchos israelíes o proisraelíes se dedican a catalogar las numerosas «oportunidades frustradas» que hemos tenido los palestinos para rendirnos, que ellos denominan «oportunidades para la paz». Said comprendía perfectamente que sus «soluciones» nos eran inaceptables y que nuestra lucha iba a continuar contra todo intento de hacernos desaparecer. De hecho, su labor fue imprescindible en la lucha por difundir la voz de los palestinos. ⁵¹ Se convirtió así en un auténtico pasaporte para la causa palestina, permitiéndola atravesar fronteras que hasta entonces estaban cerradas para ella.

Said eligió Palestina como punto de comienzo, pero tras la firma del acuerdo de Oslo decidió volver a comenzar de nuevo. La importancia que tenían para él los nuevos comienzos tenía que ver con su aversión a los orígenes. Su insistencia en la importancia de lo que denominaba *afiliación*, por encima de la *filiación*, mantenía un paralelismo con su distinción entre un punto de comienzo y los orígenes. Así que, aunque Said tenía, accidentalmente, filiación palestina, por cuestión de nacimiento, posteriormente decidió afiliarse voluntariamente a su causa. De ahí su inquebrantable compromiso de volver a un nuevo punto de partida. Para él, la afiliación permite una elección de pertenencia consciente ahí donde la filiación simplemente la impone. Así que, de la misma manera que se afilió a la OLP y perteneció a la misma mientras representaba los intereses del pueblo palestino, Said se desafilió de esta organización en cuanto se convirtió en un instrumento del sionismo. Esto explica su tajante crítica a Arafat. No es que anteriormente no fuera consciente de que la OLP de 1968-1971 se había transformado en otra organización debido a la influencia del dinero procedente del petróleo de los saudíes y de los kuwaitíes, y de hombres de negocios palestinos que habían hecho fortuna en el

48 *Ídem*, p. 17.

49 *Ídem*.

50 *Ídem*, p. 46.

51 Véase Edward W. Said (1994). *Permission to Narrate* (1984), en *Edward W. Said. The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994. Op. Cit.*, pp. 247-268.

Golfo, es que seguía viendo la situación desde una perspectiva contrapuntística, entendiendo así las limitaciones de la causa palestina frente al poder en bruto. Que el dinero del petróleo fuera usado para evitar la radicalización de la OLP, de manera que no amenazara al *modus vivendi* de los Gobiernos árabes con Israel ni a la estabilidad de los regímenes del Golfo y de los intereses imperiales del petróleo, no dejaba de ser una obvia ironía. La OLP era así la única organización revolucionaria del Tercer Mundo financiada por los regímenes más reaccionarios del mismo. A pesar de ello, portaba el único estandarte que podía aportar al pueblo palestino algún resquicio de esperanza. Pero cuando Arafat abandonó este proyecto, Said abandonó igualmente el juego del pragmatismo y optó por una renovada visión de un Estado laico y democrático binacional y descolonizado. Una cosa era comparar a la OLP con el Congreso Nacional Africano, aunque fuera en términos desfavorables en cuanto a sus logros, como Said hizo a menudo, y otra presenciar la transformación de Arafat, que pasó de ser Mandela a convertirse en Buthelezi.⁵² Al leer la historia de Palestina en paralelo a la del colonialismo, especialmente en lo referente a los asentamientos, comprendió que Oslo significaba el mayor triunfo de los sionistas sobre los palestinos desde la catástrofe de 1948.

En este sentido, la noción de laicismo de Said, entendida como un rechazo a creer en dioses infalibles, incluyendo entre ellos al nacionalismo y a los planteamientos nacionales, constituye el principio motor de su concepción de comienzo y de su rechazo a los orígenes por su naturaleza teológica. Su exilio voluntario de ideologías y culturas dominantes, incluyendo la propia, es lo que le aportó la posibilidad de mantenerse crítico, tanto dentro como fuera de Palestina, dentro y fuera de Occidente, y dentro y fuera del nacionalismo. Éste constituye un elemento crucial de su proyecto personal: situarse «fuera de lugar», física e intelectualmente, sin dejar por ello de reconocerse en ciertas tradiciones intelectuales y políticas. En esto reside su sentido de pertenencia a Palestina y a la «palestinidad», tanto por filiación como por afiliación.

Por otro lado, su pragmatismo nunca se labró a costa de su idealismo. Al comprender la situación de Palestina desde una perspectiva histórica, nunca la reificó:

El hecho es que hoy en día Palestina no existe, salvo como recuerdo o, lo que es más importante, como idea, como experiencia política y humana, y como acto de sostenida voluntad popular [...]. Son los millones de palestinos [...] los que han generado la cuestión palestina y, si no existe un país llamado Palestina, no es porque no haya palestinos, que los hay...⁵³

Por lo que, para él, comenzar con Palestina suponía comenzar con la comprensión de que «la lucha entre palestinos y sionistas es una lucha entre una

52 Sobre los efectos de Oslo en el movimiento nacional palestino, véanse Joseph Massad (1994). «Repentant Terrorists, or Settler-Colonialism Revisited: the PLO-Israeli Agreement in Perspective», *Found Object*, 3, pp. 81-90; y Joseph Massad (2001). *Return of Permanent Exile*, en Naseer Hasan Aruri (ed.). *Palestinian Refugees and the Right of Return*. Londres: Pluto Press.

53 Edward W. Said (1979). *The Question of Palestine*. Nueva York: Vintage, p. 5.

presencia y una interpretación, pareciendo la primera constantemente a punto de ser superada y erradicada por la segunda». ⁵⁴ Said puso sus habilidades hermenéuticas al servicio de la crítica para desmontar la telaraña de representaciones que el orientalismo y el antisemitismo han movilizado a través del sionismo. Su propuesta de interpretar a Palestina desde una perspectiva cananea para contrarrestar los planteamientos de Michael Walzer se basaba en sus sólidas habilidades interpretativas. No es que postulara una suerte de perspectivismo reducido a relativismo, lo que pretendía más bien era plantear un comienzo que repitiera la lógica del sionismo pero reinterpretando su historia de manera diferente. Si el sionismo insistía en jugar con la arqueología y la prehistoria, postulando fantasiosamente a los antiguos hebreos como progenitores directos de los judíos europeos modernos, Said postulaba, no sin cierta insolencia, a los cananeos, nativos anteriores conquistados por los invasores hebreos, como recordatorio de la experiencia palestina. ⁵⁵ Polémicas aparte (y Said era un magistral polemista), siempre insistía en que, para los palestinos, el sionismo no era sino un eslabón de una larga cadena de invasiones históricas de su tierra, desde las cruzadas hasta los otomanos, Napoleón y los británicos. Por eso insistía siempre en interpretar el sionismo no sólo en su entorno europeo, sino también desde el punto de vista de sus víctimas palestinas.

A la luz de estos puntos de comienzo, resulta crucial considerar también cómo «veía» Said a Palestina. Su interés por la literatura y por los discursos se hallaba en la base de su análisis de cómo eran representados Palestina y los palestinos en el pensamiento orientalista europeo y en su correlato sionista. Pero no limitaba sus investigaciones a la dimensión discursiva, también se interesaba por el registro visual, tanto en el ámbito del imaginario y de la fantasía, de la representación visual en la propia literatura, como de las representaciones visuales y producciones artísticas reales de los mundos construidos por Occidente, incluyendo a Palestina.

¿Cómo usaba Said las representaciones visuales como punto de comienzo de la interpretación de Palestina? ¿Pueden, dichas representaciones, trazar un territorio para mirar a Palestina y al sionismo desde el punto de vista de los palestinos? Es en la consideración de estas cuestiones donde, según Said, reside la importancia de lo visual y de sus representaciones cuando se mira la cuestión palestina. Michel Foucault lo fascinaba porque siempre comenzaba sus análisis históricos y filosóficos con lo visible, lo «mirable», y de ahí se movía hacia lo discursivo, lo «decible»; Said, en cambio, comenzaba con lo discursivo y se movía hacia lo visible. Su libro *After the Last Sky* es, de hecho, una introducción a la dialéctica de la visión y de la ceguera, así como al papel de la crítica en la apreciación e interpretación de lo visual. Se trata, en cierto sentido, de una explicación de cómo comenzar a interpretar a Palestina desde lo visual y de cómo el propio Said busca en la imagen un nuevo comienzo de su relación con Palestina. Puesto que ver no es una simple reacción fotosensible sino un ejercicio hermenéutico, Said ahonda en la cuestión visual de cómo él, un palestino, podría ver a Palestina con los ojos

54 *Ibidem*, p. 8.

55 Edward W. Said (1986). «Michael Walzer's "Exodus and Revolution": a Canaanite Reading», *Grand Street*, 5 (2), pp. 86-106; y Michael Walzer (1984). *Exodus and Revolution*. Nueva York: Basic Books.

de un fotógrafo suizo. Lo que hay por dentro y lo que se ve por fuera, lo que queda en el interior (y es anterior) a la representación fotográfica y lo que queda fuera, es donde él situaba su intervención. Aunque plenamente sensible al valor puramente estético de la fotografía, Said justificaba, como disculpándolo, el papel del crítico como lector del texto social inscrito en las representaciones visuales. Para él, las fotografías de Jean Mohr, alrededor de las cuales está construido este libro, demandan una interpretación. Mirando imágenes de pastores o de mujeres palestinas en el campo, por ejemplo, Said explica cómo comienza dicho proceso de interpretación:

[Las fotografías] carecen todas de señales de un periodo histórico identificable, lo que resulta inquietante. En realidad, podrían ser escenas de personas en cualquier lugar del mundo árabe. Están desubicadas. Todas las fotografías son de gente trabajando, campesinos con una dura existencia atada a un indómito terruño y a un clima difícil, que exigen un incesante esfuerzo. Sabemos —el observador sabe— que se trata de imágenes de palestinos porque yo la identifico como tales; y yo sé que se trata de campesinos palestinos porque Jean ha hecho las veces de testigo. Pero, por sí solas, estas fotografías son mudas; parecen saturadas de una especie de inercia existencial que supera a cualquier cosa que pudieran expresar. Es por ello que invitan al acompañamiento de explicaciones.⁵⁶

Said insiste pues en que su lectura de las mismas es una de tantas posibles, y que otras personas pueden leerlas de manera diferente. Uno de sus primeros niveles de lectura consiste en dotarlas de un título, como la titulada «Pastores en el campo». Consciente de la influencia del orientalismo en el público occidental, Said explica:

[...] y se podría añadir: «cuidando a su grey, tal como dice la Biblia». O bien dos fotografías de mujeres, que evocan frases como «el eterno Oriente» y «la miserable suerte de las mujeres en el islam». También podrían acompañarse de un recordatorio de la importancia para «este tipo de gente» de organizaciones como el ACNUR o la OLP, la primera por aliviar la miserable vida de los palestinos anónimos mediante la concesión política del estatuto de refugiados, la segunda por otorgarles identidad y sentido como «pueblo palestino». Pero todas estas interpretaciones acumulables no hacen sino añadirse al significado terriblemente directo que estas fotografías transmiten, que Marx denominaría «trabajo alienado», es decir: trabajo realizado por gente con escaso control sobre el producto del mismo o sobre su propia capacidad productiva.⁵⁷

Lo que Said pretende, acumulando posibles interpretaciones, una tras otra, es demostrar la importancia de la hermenéutica, no sólo para posibilitar múltiples lecturas de los productos estéticos y de sus textos sociales, sino sobre todo la instrumentalización e inadecuación de esta práctica como ejercicio de dominación o de resistencia a la misma.

56 Edward W. Said (1986). *After the Last Sky, Palestinian Lives*. Op. Cit., p. 92.

57 *Ibidem*, pp. 92-93.

En esta misma línea, concluye el párrafo anterior afirmando que:

Tras este reconocimiento [del trabajo alienado], todo rastro de exotismo bucólico que pudiera atribuirse a estas fotografías se esfuma inmediatamente. Como proceso de preservación de escenas, la representación fotográfica supone por lo tanto la culminación de una secuencia de capturas. Los campesinos palestinos son criaturas sometidas a media docena de otros procesos y todos ellos afectan a la labor de estos productivos seres humanos.⁵⁸

Said es consciente de que algunos lectores de lo visual insisten en buscar un único significado inmediato. Estos «fundamentalistas visuales» tienden a organizar un acercamiento teológico a lo visual con el propósito de ratificar hechos y/o apuntalar sus consignas. Mientras que *After the Last Sky* supone un intento por parte de Said y de Mohr de buscar un nuevo comienzo para ver a los palestinos de otra manera, el orientalismo y el sionismo llevan ya casi un siglo mirándolos a través de otros prismas visuales. Said analiza el «más famoso de los libros de comienzos del siglo XX sobre Palestina», *The Immovable East*, del alsaciano Philip Baldensperger.⁵⁹ Lo que resulta más chocante para él de esta pionera obra es «su magistral indiferencia hacia los problemas de interpretación y de observación».⁶⁰ Lo mismo se puede decir del trabajo del arqueólogo y antropólogo finlandés Hilma Granquist. Leyéndolos y

observando sus fotografías y dibujos, siento un gran desapego por la gente que describen [...]. Lo que me recuerda la lectura [...] de Baldensperger es la casi total ausencia de textos palestinos sobre este tema. Sólo tales textos hubieran podido registrar no sólo la presencia de una cultura campesina significativa, sino sobre todo de un relato coherente de cómo dicha cultura estaba siendo deslavazada, desarraigada en la transición hacia una economía más urbana.⁶¹

Said sentía que su propio libro constituía un comienzo de registro de dicha incómoda presencia, tanto discursiva como visualmente.

Pero si la lucha por Palestina es una lucha de interpretaciones, sobre lo que queda fuera de las representaciones sionistas, tanto discursivas como visuales, y sobre lo que queda dentro, entonces lo visual, teniendo en cuenta la aparente inmediatez de las imágenes, su aparente independencia de lo discursivo, ámbito en el que Said es experto, sólo puede evocar en éste una sensación de «pánico», como le contó una vez a W. J. T. Mitchell en una ya famosa entrevista con relación a las artes visuales.⁶² En la misma, reflexiona sobre su planteamiento cuando escribió *After the Last Sky*. Lo primero que Said evoca es su propia subjetividad, las respuestas emocionales que las imágenes de Jean Mohr provocaban en él: «Me pasé semanas y semanas haciendo una selección de fotografías de su enorme archivo [...]. No

58 *Ídem*, p. 93.

59 *Ídem*, p. 94.

60 *Ídem*.

61 *Ídem*.

62 William J. Thomas Mitchell (2000). *The Panic of the Visual: a Conversation with Edward W. Said*, en *Paul A. Bové* (ed.). *Edward Said and the Work of the Critic, Speaking Truth to Power*. Durham: Duke University Press, p. 31.

buscaba fotografías que me parecieran excepcionalmente buenas, ni descartaba las que no le parecieran tanto. Simplemente, buscaba imágenes que provocaran alguna respuesta en mí, aunque tampoco había definido qué tipo de respuesta, pero el caso es que así las escogía».⁶³ Agrupó las fotografías en cuatro pilas distintas, que finalmente acabaron definiendo la estructura en cuatro capítulos de su libro. A la postre, estas imágenes aportaron una referencia visual a una narración palestina que Said entretejió a su alrededor. «Lo que más me interesaba realmente era cómo se correspondían con, o cómo complementaban, de alguna manera, lo que yo sentía».⁶⁴ Esto no significa que Said pensara que lo visual y lo discursivo, o en sus palabras en la propia entrevista, «lo visible y lo decible», fueran reducibles lo uno a lo otro, o meras formas de representar lo mismo simétricamente de diversas maneras. Muy al contrario, Said insiste en la naturaleza «correlativa» de lo visible y de lo decible «no en el sentido de que sean intercambiables, sino de que uno transmita algo que lo otro no pueda transmitir [...] y de que si suprimes uno, entonces algo falta en lo otro».⁶⁵ De hecho, como ya hemos comentado antes, lo que más impresionaba a Said de Foucault era precisamente que «partía de lo visible; en otras palabras, lo visible hacía posible lo decible».⁶⁶ Tampoco consideraba, sin embargo, que hubiera que hacer un fetiche de lo visual, ni idolatrarlo. Toda idolatría iba directamente en contra de sus principios laicos. Una cita, frecuentemente repetida por él, procedente Hugh of Saint Victor, un monje del siglo XII, resulta muy instructiva a este respecto:

Resulta, por lo tanto, una fuente de gran virtud, para la mente sabia, aprender, poco a poco, primero a cambiar la percepción tanto de las cosas transitorias como de las invisibles, de manera que, al cabo de un tiempo, sea uno capaz de dejar ambas atrás. El hombre que considera su tierra lo más dulce es aún un tierno iniciado; aquel que se siente tan a gusto en cualquier lugar como en su propia tierra ya es más fuerte; pero el perfecto es aquel para el cual todo el mundo es tierra extraña. El alma tierna limita su amor a un único punto del mundo; el hombre fuerte lo amplía a todas partes; el hombre perfecto es capaz de extinguirlo.⁶⁷

Esta cita ejemplifica tanto la resistencia de Said a cualquier pertenencia nacionalista como su insistencia en su concepto clave de «crítica laica», que le permitía hacer visible y decible mucho de lo que era silenciado y apartado fuera del marco visual en la cuestión palestina. Su principal proyecto a este respecto consistía en convertir la narración palestina en algo decible y a los propios palestinos en sujetos visibles, para un mundo que insiste en no escucharlos y en no verlos. Said lamentaba el ensordecedor silencio de la mayor parte de los intelectuales estadounidenses y europeos sobre la cuestión palestina, lo que estaba muy relacionado con su insistencia en que el intelectual estaba obligado a comenzar de nuevo una

63 *Ibidem*, p. 35.

64 *Ídem*, p. 36.

65 *Ídem*, p. 43.

66 *Ídem*.

67 *Ídem*.

y otra vez a la hora de leer un texto social, literario e incluso visual. Para él, la justicia en la cuestión palestina pasaba por un nuevo comienzo discursivo y visual, por una política global de afiliación con los oprimidos, además de la consideración del hecho, no poco trascendente, de que Israel era la última colonia activa en Asia y África.

La tensión entre filiación y afiliación fue lo que atrajo el interés de Said por la brillante obra de la artista palestina Mona Hatoum. En un ensayo que escribió para la muestra de Hatoum titulada *El mundo entero como tierra extranjera* —un sentimiento que él compartía—, escribió:

Su obra presenta la identidad en su incapacidad de identificarse consigo misma, pero, sin embargo, en su capacidad de captar el concepto (acaso sólo la sombra) de la identidad en sí misma. Hay un exilio figurado y trazado en los objetos que esta artista crea. Su obra representa la paradoja de la desposesión tomando posesión de su lugar en el mundo, plantándose con firmeza en el espacio cotidiano para que los espectadores puedan ver, y de alguna forma superar, lo que brilla y deslumbra delante de ellos. Hasta ahora, nadie había presentado la experiencia palestina en términos visuales de forma tan austera y alegre a la vez, tan imperiosa y sutil.⁶⁸

El interés de la disposición de diversos objetos que realiza Hatoum en su instalación, objetos que nos resultan familiares pero, al mismo tiempo, absolutamente desconocidos, procede de la forma en que logran imprimirse en el —e impresionar al— observador:

En otras épocas, sus obras tal vez hubieran sido realizadas en plata o en mármol, pudiendo adoptar el estatus de sublimes ruinas o de valiosos restos colocados delante de nosotros para recordarnos nuestra mortalidad y precaria humanidad que compartimos con los demás. Pero, sin embargo, en la época de las migraciones, toques de queda, documentos de identidad, refugiados, exilios, masacres, campamentos y civiles perseguidos, se convierten en instrumentos prosaicos incooptables de una memoria desafiante enfrentada a sí misma y a la persecución u opresión implacable de los otros, marcada para siempre por los cambios en los materiales y objetos cotidianos que no permiten un retorno o una repatriación real, pero que tampoco están dispuestos a dejar que se olvide el pasado que llevan consigo, como una catástrofe silenciosa que se prolonga sin alborotos ni bravatas.⁶⁹

Es esta característica del arte visual de Hatoum la que lo convierte, como afirma Said, en algo «difícil de soportar (como el mundo del refugiado, siempre lleno de estructuras grotescas que denotan excesos así como carencias) pero im-

68 Edward W. Said (2000). *The Art of Displacement: Mona Hatoum's Logic of Irreconcilables*, en *Mona Hatoum, Edward W. Said, Sheena Wagstaffy Tate Britain (Gallery)* (eds.). *The Entire World as a Foreign Land*. Londres: Tate Gallery Publishing, p. 17.

69 *Ibidem*.

prescindible de ver, un arte que parodia la idea de una patria única».70 Para Said, el arte de Hatoum grita, como sus propios escritos, contra los obscenos horrores de la capitulación de Oslo, donde los cirujanos plásticos estadounidenses, israelíes y palestinos pasaron innumerables horas (y siguen haciéndolo) en la sala de operaciones, intentando ocultar toda la fealdad del asunto. «Prefiero la disparidad y la dislocación antes que una reconciliación bajo coacción; prefiero un exilio lúcido antes que un retorno sensiblero y sentimentaloides; prefiero el disenso antes que un consenso de perros falderos».71 Estas palabras de Said guardan una insistente correlación con las afirmaciones visuales de Hatoum.

Así es como Said comienza de nuevo con Palestina. Insistiendo en comenzar de nuevo la lectura de textos literarios y visuales sobre ésta, ofrece un nuevo lenguaje y una nueva visión no sólo a los no palestinos, sino también y especialmente a los propios palestinos, para hablar y ver desde diferentes ángulos históricos y diversos contextos geográficos. Superando su pánico inicial hacia lo visual, Said persiguió un compromiso al respecto que sacó a la luz lecturas de la experiencia palestina que su compromiso literario no le había permitido «ver». En sus obras literarias, el distintivo de su planteamiento consistía en su atención hacia los contextos árabes y occidentales en los que se libraban las batallas por Palestina. Siempre insistió en leer la lucha de los judíos europeos contra el antisemitismo de manera contrapuntística con la lucha sionista por colonizar y dominar a los palestinos, de la misma manera que insistió en leer la lucha palestina contra el colonialismo sionista en paralelo a una aguda crítica a las políticas de los regímenes árabes y de los líderes palestinos. Estos análisis dieron forma a su estudio de las representaciones visuales sobre y de los palestinos, donde se revelaban y ocultaban simultáneamente tanto las experiencias cotidianas como el contexto político general de la situación a través del poder de la fotografía; Palestina y su población es dominada y capturada por la cámara pero, a la vez, puede aprender a resistir a su poder, mirando hacia atrás para desafiar su intento de captura o mirando hacia otro lado para rechazar los términos de tales representaciones. De hecho, el propio análisis de lo visual que lleva a cabo Said supone otra propuesta palestina de cómo resistirse a la captura orientalista y sionista. También sus estudios literarios sobre Europa y su cultura constituyen otra manera de volver la cámara, o mejor dicho, su mirada, hacia atrás, hacia el orientalismo occidental en su representación y fotografía de los no europeos. Su método de lectura contrapuntística le ha permitido contemplar soluciones laicas a la cuestión palestina que pocos han sabido ofrecer. Contemplando a Palestina desde la perspectiva de Edward Said, parece claro que su indispensable legado consiste en ofrecer un nuevo comienzo a la lucha por ver y hablar de ella, por afiliarse con la idea palestina, por analizar críticamente las representaciones discursivas y visuales al respecto.

70 *Ídem.*71 *Ídem.*

Los viajes de los teóricos del viaje

Esta perspectiva de Said sobre Palestina ha influido en numerosos académicos del emergente ámbito de los estudios poscoloniales, que se han desarrollado al calor de su crítica al orientalismo. Aun con todo, la reacción de dichos académicos a su obra tampoco ha sido uniforme. Si bien la mayoría comparte sus análisis sobre el colonialismo y su variante basada en los asentamientos, algunos han abrazado posiciones sionistas cuidadosamente articuladas, criticando las posturas más derechistas de varios Gobiernos israelíes o de ciertas figuras políticas, pero insistiendo sin embargo en la legitimidad del sionismo en sí. Ya he comentado en otros artículos los defectos de dichos planteamientos, centrándome en el significativo caso de Kwame Anthony Appiah, que en su libro *In My Father's House*⁷² critica únicamente a Meir Kahane porque su pensamiento estaba contaminando a un sionismo por lo demás impecable, así como a la «estabilidad moral del nacionalismo israelí».⁷³ En este mismo sentido, tal vez sea interesante analizar las recientes contribuciones de Homi Bhabha a esta línea argumental. Los planteamientos de Bhabha son importantes, pues este académico es ampliamente considerado una de las mayores figuras en este ámbito, junto a Said y a Gayatri Chakravorty Spivak. A diferencia de estos dos últimos, su obra sin embargo parece acometer una profunda despolitización de la cuestión.

En un reciente tributo a Edward Said, Bhabha lo representa como un apasionado oriental cuyas facultades racionales a menudo cedían el paso a sus emociones:

Hay mucho con lo que estar de acuerdo [en los argumentos de Said], pero también mucho cuestionable. El elevado estilo de Said habla con una pasión moral que a veces sacrifica la precisión analítica en aras de la indignación y de la polémica, y su peculiar compromiso con la causa palestina puede generar una grave discriminación de opciones históricas en sus análisis. El deseo de Said por tender un hilo de dignidad para su disperso e infrarrepresentado pueblo lo condujo, a veces, a obviar matices y grises en sentidos e interpretaciones que podrían haber ampliado el círculo de diálogo empático.⁷⁴

El ejemplo al que acude Bhabha para ilustrar su acusación es que Said, aunque condenaba inequívocamente los atentados suicidas palestinos como forma de resistencia, pretendía explicarlos, afirmando que se trataba de:

Un resultado directo y, en mi opinión, conscientemente programado de años de abusos, frustraciones y desesperación [...] la respuesta de un pueblo desesperado y terriblemente oprimido, [que] ha sido despojado de su entorno, con el enor-

72 Kwame Anthony Appiah (1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Harvard University Press, p. 43.

73 Véase Joseph Massad (2000). The «Post-Colonial» Colony, Time, Space and Bodies in Palestine/Israel, en *Fawzia Afzal-Khan y Kalpana Seshadri-Crooks (eds). The Pre-Occupation of Post-Colonial Studies*. Durham: Duke University Press.

74 Homi K. Bhabha (2004). «Untimely Ends», *Artforum International*, 42 (6), p. 19.

me sufrimiento que de ello deriva [...] pero la contextualización del terrorismo palestino —pues indiscutiblemente, se trata de terrorismo— nunca aparece [...] ha sido implacablemente presentado como un fenómeno aislado, pura y gratuita maldad que Israel, actuando en el nombre del bien, combate virtuosamente [...].⁷⁵

El problema de este análisis, según Bhabha, es que ignora «la peligrosa estrategia de Hamás de mantener el control político de los campos palestinos» y, lo que es más importante, «desestabiliza internamente la emergencia de cualquier liderazgo palestino que pueda lograr el poder para negociar una paz justa y duradera para un pueblo palestino unido».⁷⁶ Se supone que Bhabha, perteneciente al ámbito de la crítica poscolonial, también debería ser anticolonialista, pero, sin embargo, nunca relaciona el proyecto sionista ni la ocupación israelí con el colonialismo y jamás apela al final de los asentamientos ni de la ocupación israelíes, sino a una «paz justa y duradera» —denominación que toma prestada de las declaraciones del Departamento de Estado estadounidense, que tampoco hace referencia al colonialismo ni a la ocupación—. Y a pesar de los intentos de Bhabha de evitar toda referencia al *colonialismo* en sus textos, este concepto acecha detrás de cada crítica que lanza contra Said: «[...] la rabia de Said a veces lo conduce a un oscuro análisis binario»,⁷⁷ de colonialismo y anticolonialismo, se entiende. Pero el propio Bhabha no parece ver su propio «oscuro análisis binario», cuando opone a Hamás y a Sharon, por un lado, ambos según él igualmente criticables, con, por el otro lado, su apoyo implícito a la capitulación esponsorizada por los Estados Unidos bajo la dudosa etiqueta de *paz*.

En cuanto a la cuestión de «la rabia de Said», tampoco se trata de ningún invento de Bhabha; los típicos ataques sionistas contra Said siempre han criticado su tono «rabioso» y «colérico», en contraste con el tranquilo tono racional de los sionistas (y, en este caso, del propio Bhabha).⁷⁸ Así que éste, observador más cuidadoso y sutil que, a diferencia de Said, es capaz de percibir los «matices de los significados», no está lastrado por las típicas pasiones emocionales que acosan a los orientales del tipo de Said. Es más, al parecer, éste, como todos los orientales (a excepción de Bhabha), había hipotecado su razón en beneficio de su pasión, pues le costaba captar las abstracciones filosóficas. En efecto, según Bhabha, Said era «un tanto reacio a mi afición (tal como él lo veía) por las complejidades conceptuales y las abstracciones teóricas».⁷⁹

Tras rechazar la solución absurdamente irracional planteada por Said, Bhabha nos cuenta que su «visión», presuntamente desapasionada, de la solución a la cuestión palestina «se basa en una toma de conciencia colectiva de que la segu-

75 *Ibidem*.

76 *Ídem*, p. 20.

77 *Ídem*.

78 Sobre las descripciones sionistas de la rabia de Said, véase Ella Shohat (1992). *Antinomies of Exile: Said at the Frontiers of National Narration*, en *Michael Sprinker (ed.)*, *Edward Said: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 125-128.

79 Homi K. Bhabha (2004). «Untimely Ends». *Op. Cit.*, p. 20.

ridad territorial de los pueblos [sic] es más relevante hoy en día que toda demanda nacionalista de «integridad» territorial [énfasis en el original]». ⁸⁰ Si esta propuesta suena sospechosamente cercana a la fórmula del Gobierno israelí de «seguridad» como prioridad por encima de la autodeterminación, es porque efectivamente lo es. Como esta receta con inconfundible regusto israelí puede no ser suficiente por sí misma para convencernos, Bhabha nos expone, largo y tendido, sus «propias especulaciones» al respecto:

Es posible que dentro de poco ya sea demasiado tarde para gestionar el conflicto palestino-israelí a amplia escala, como pretendían en su momento las llamadas a la unidad del «proyecto» sionista judío o de la «causa» panarabista, pues dichos movimientos se han centrado demasiado en los «orígenes» divisorios del conflicto, en vez de preocuparse por las condiciones locales y regionales de las comunidades que viven de forma anónima y a pie de calle el conflicto cotidiano [...]. ⁸¹

Si todo esto nos suena muy próximo al argumentario sionista —o a los típicos reproches realizados por la población blanca a la afroamericana, a saber: los oprimidos deben olvidar el pasado, no «anclarse» en el mismo, y centrarse más bien en el presente— es, de nuevo, porque lo es. El hecho de que el colonialismo sionista, desde sus inicios, expulsara a los palestinos de sus tierras, apelando al privilegio racial de los judíos europeos para justificar su aventura colonial, y de que continúe haciéndolo en el presente, parece ser una cuestión irrelevante para Bhabha. Aunque termine apelando a un Estado binacional, esto no significa que abrace la solución de Said, pues para él, la constitución de dicho Estado no conlleva la puesta en marcha de un proceso de descolonización, pues sigue viendo el problema en términos de *conflicto*, en vez de colonialismo. Después de todo, según él, la base de dicho *conflicto* es una lucha entre nacionalismos, no una cuestión de colonialismo ni de liberación nacional. Su negativa a hacer distinciones entre un nacionalismo basado en asentamientos coloniales y un nacionalismo anticolonialista se manifiesta claramente en la siguiente afirmación: «A pesar de sus enormes diferencias políticas, ambos contendientes [el Gobierno israelí y la AP] comparten un *nacionalismo tradicional*, purista y provinciano». ⁸² Tales valoraciones tal vez expliquen por qué Bhabha es tan popular en ciertos círculos académicos izquierdistas israelíes. ⁸³ Puede que el concepto de Said sobre lo que les ocurre a las teorías cuando viajan de un lugar a otro debería también aplicarse a ciertos «teóricos» cuando son ellos los que viajan: se «amansan» y se «domestican».

Los elogios hacia Said de este más que dudoso tributo son pues, como mucho, de orden fático. No deja de ser significativo que Bhabha no expusiera su visión sobre Palestina, el sionismo y Said mientras éste vivía, pero elija una con-

80 *Ibidem*.

81 *Ídem*.

82 *Ídem*.

83 Véase Ella Shohat (2004). «The “Postcolonial” in Translation: Reading Said in Hebrew», *Journal of Palestine Studies*, 131, 33 (3), pp. 55-75.

memoración a su fallecimiento para compartirlos. Bhabha, cuya obra completa, como plantean numerosos de sus críticos, gira en torno a «codificar el acto de “pasar” como forma de resistencia», hoy en día representa el ala más derechista de los estudios poscoloniales. Lo que no entiende es que muchos de los colonizados rechazan su receta del «mimetismo», por muy «ambivalente» que sea, como estrategia de liberación.

Los intelectuales como intérpretes

La vida intelectual de Said no se limitó a luchas concretas contra la injusticia y la opresión, también mantuvo una larga lucha por el conocimiento. Le preocupaba mucho la degradación del mismo a manos de los técnicos, convertidos en intelectuales, ya fuera en la televisión y en los medios impresos o en la retórica administrativa. Se oponía al culto social al experto, pues éste siempre necesita el respaldo de instituciones poderosas y acostumbra a hablar su mismo lenguaje, dejando con ello de ser un intelectual. Su papel entonces se transforma, y pasa de abrir debates a cerrarlos, de desafiar al poder a servirlo, de decirle la verdad a seguirle la corriente. Según Said:

[...] el intelectual no necesita ser una figura tan incontrovertida y libre de sospecha como para que todos lo tomen por un técnico amistoso, y tampoco debería intentar ser una Casandra de dedicación plena, la cual no resultó sólo rigurosamente desagradable sino que, para colmo, nadie le prestó oídos. [...] Pero las alternativas no son aquiescencia total o rebelión total.⁸⁴

La vida de Said se basó en una oposición radical a la ignorancia y en un firme compromiso de lucha contra la injusticia. Éstos constituían los dos ejes en torno a los cuales giraba todo lo que escribía. Como incansable luchador por la justicia para el pueblo palestino, se negó a aceptar ni la más mínima complicidad con las medidas pseudorracistas que mantenían oprimidos a los palestinos mientras libraban a Israel de toda responsabilidad moral y real. Por otro lado, en su defensa del islam y de los musulmanes contra las arremetidas racistas estadounidenses, no dejó que los acontecimientos del 11 de septiembre afectaran a los principios de sus análisis. Siguió defendiendo el islam como religión «y» como cultura, ante las monstruosas distorsiones de los medios de comunicación y Gobiernos occidentales, insistiendo en humanizar a los musulmanes y a los árabes frente a su absoluta deshumanización mediática. E hizo todo esto sin dejar de condenar la matanza de civiles, ya fuera a mano de terroristas suicidas o del Ejército estadounidense. Su abierta hostilidad hacia todo individuo (ya fuera árabe, europeo o estadounidense) que se vendiera al mejor postor se basaba precisamente en su defensa del conocimiento informado contra un mundo dominado por vacuos expertos que se dedican a propagar la ignorancia a cambio de un buen sueldo.

Said arremetía contra esos intelectuales que eran capaces de abandonar rápidamente a sus dioses en cuanto se producía una crisis de su sistema de

84 Edward W. Said (1996). *Representations of the Intellectual*. Op. Cit., p. 69.

pensamiento, para correr a abrazar y alabar a nuevos dioses con idéntico fervor. Presenció este fenómeno en numerosos casos de defensores del comunismo que se cambiaron rápidamente la chaqueta por la del imperialismo estadounidense, o bien de abanderados del trotskismo o del fundamentalismo que se convirtieron súbitamente en liberales o neoconservadores, así como de intelectuales árabes, ayer rabiosos combatientes por el nacionalismo anticolonial panarabista y propalestino y hoy firmes puntales del imperialismo estadounidense y de su secuaz sionista. Criticaba a tales intelectuales por desarrollar los «hábitos despreciables de reunir recompensas y privilegios de un equipo, sólo para que el mismo individuo cambie de bando, y después recoger recompensas de un nuevo patrón».⁸⁵ Para él, dichos personajes representaban la antítesis del intelectual. Por eso les lanzaba las siguientes preguntas:

¿Por qué como intelectual creíste en un dios, el que sea? Y además, ¿quién te dio derecho a imaginar que tu antigua fe y el posterior desencanto de la misma fueron tan importantes? De por sí, la fe religiosa me parece perfectamente comprensible y profundamente personal: es más bien cuando un sistema dogmático total, en el que una parte es ingenuamente buena y la otra irreductiblemente mala, sustituye al proceso, al toma y da del intercambio vital, cuando el intelectual laico experimenta la malhadada e inapropiada intrusión de un ámbito con otro. La política se convierte en entusiasmo religioso, [...] con el resultado de limpiezas étnicas, masacres en masa e interminables conflictos cuya sola visión nos deja horrorizados.⁸⁶

Y Said comprendió que el nuevo dios de la mayoría de los expertos es ahora Occidente. «Para todo intelectual laico» insistía, «“esos” dioses siempre fallan».⁸⁷ Pero el interés de Said por los intelectuales iba más allá de las definiciones: «En la rica bibliografía reciente acerca de los intelectuales se ha insistido, tal vez con exceso, en definir exactamente el concepto de intelectual, pero apenas se ha hecho el inventario de la imagen, la firma, la intervención y los *logros*⁸⁸ reales, justamente los elementos que tornados en su conjunto constituyen la auténtica savia vital del auténtico intelectual».⁸⁹ Sus peregrinaciones por el mundo de la música resultan muy instructivas a este respecto. La cuestión de la interpretación en general, y de la interpretación musical en particular, era algo que le fascinaba.⁹⁰ Para él, una interpretación musical «es más bien como un acontecimiento deportivo, en su necesidad de captar la atención admirada de los espectadores».⁹¹ Hablaba de las similitudes entre los ensayistas y los intérpretes, como comentaristas de una

85 *Ibidem*, p. 112.

86 *Ídem*, p. 114.

87 *Ídem*, p. 121. Para leer un estudio de la visión general de Said sobre la religión, véase William D. Hart (2000). *Edward Said and the Religious Effects of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

88 Énfasis añadido por mí.

89 Edward W. Said (1996). *Representations of the Intellectual*. *Op. Cit.*, p. 13.

90 Véase la entrevista de Rashid Khalidi con Daniel Barenboim (2004). «A Musical and Personal Collaboration», *Journal of Palestine Studies*, 131, 33 (3), p. 91-97.

91 Edward W. Said (1991). *Musical Elaborations*. Nueva York: Columbia University Press, p. 2.

obra de arte, una novela, una composición musical incluso, y aunque profundizó mucho en el tema de los ensayistas y compositores, también escribió con enorme interés sobre novelistas e intérpretes (especialmente, pianistas). Este contraste entre su fascinación literaria por el novelista más que por el crítico y, en cambio, su fascinación musical por el intérprete más que por el compositor, procede de su interés por maestros como Glenn Gould, Arturo Toscanini, Maurizio Pollini y Alfred Brendel, entre otros. Tampoco pretendo decir que no le interesaran los compositores, sobre los cuales también escribió bastante, sino simplemente que su fascinación por los intérpretes era de otra naturaleza.

Hablando sobre la interpretación como «una ocasión extrema», Said plantea que «hay que empezar señalando cómo la extrema especialización de todas las actividades estéticas en el Occidente actual se ha hecho e integrado en la interpretación musical con tanta eficacia que el intérprete ha llegado a eclipsar al compositor».⁹² A diferencia de Beethoven, Mozart, Chopin o Liszt, que interpretaban sus propias composiciones, los intérpretes modernos acostumbran a interpretar las obras de otros y rara vez son ellos mismos compositores (Pierre Boulez y Leonard Bernstein son excepciones y, en cualquier caso, no son famosos por interpretar sus propias obras).⁹³ Para Said, esto supone un cambio de gran calado: «La interpretación, así separada de la composición, pasa pues a constituirse en una forma especial de apropiación y de elaboración».⁹⁴ Así por ejemplo, se puede ver al mismo Said no sólo como un compositor de su propio trabajo, sino también como un intérprete del trabajo de otros, del que se apropia. Si Gould se apropiaba de Bach y Pollini de Chopin, él, al interpretar la obra de Vico, Gramsci, Lukács, Adorno, Césaire, Auerbach, Fanon, Foucault y muchos más, se apropia de ella y se afilia con ella, subrayando ciertas ideas sobre otras y recomponiendo la partitura para producir una música diferente.⁹⁵ De hecho, este proceso es lo que plantea Said en su ensayo «Traveling Theory Reconsidered», cuando analiza la transformación de la obra de Lukács a manos de Adorno y Fanon. En este texto insiste en que «en este caso, no es adecuado hablar sólo de préstamos o de adaptaciones, pues se produce una comunidad intelectual, y tal vez también ética, de un tipo especial, una afiliación en el sentido más profundo e interesante del término».⁹⁶

Una lectura musical de Said

Said estaba fascinado por las relaciones entre memoria y música, por cómo se representan las remembranzas de obras hace tiempo realizadas, como expresó en alguna ocasión. De hecho, una de sus críticas a las interpretaciones pianísticas era su tendencia a salirse de la estructura programada; tras alcanzar el clímax de la apoteosis final, algunos pianistas desbaratan el recuerdo personal de la interpretación recién ejecutada con un bis que destruye la verdadera estructura

92 *Ibidem*.

93 *Ídem*, pp. 2-3.

94 *Ídem*, p. 5.

95 En cuanto a las explicaciones de Said de términos como *filiación* y *afiliación*, véase Edward W. Said (1983). *Secular Criticism. Op. Cit.*, pp. 16-25.

96 Edward W. Said (2001). *Traveling Theory Reconsidered. Op. Cit.*, p. 452.

programada que se está disfrutando.⁹⁷ Said, a diferencia de Adorno, no pensaba que la radio, la televisión y las grabaciones de interpretaciones musicales supongan una simple regresión en la audición, como tampoco estaba totalmente de acuerdo con Benjamin en que la reproductibilidad técnica haya nivelado el original y la copia. Siempre estuvo fascinado por la evanescencia del sonido en el contexto de las interpretaciones concertísticas, que son irrepetibles por definición.⁹⁸ De hecho, la cuestión de la temporalidad siempre estaba presente en su comprensión de la interpretación como una «ocasión extrema». Su admiración por las interpretaciones musicales de Umm Kalzum residía precisamente en que «se basan en habitar el tiempo, no en dominarlo. Alcanza así una relación especial con la temporalidad».⁹⁹ La quintaesencia de esto era Glenn Gould, cuya reticencia, a partir de 1964, a interpretar en conciertos públicos se convirtió en el distintivo emblemático de su fama.¹⁰⁰ La fascinación de Said por Gould se basaba tanto en su genialidad musical como en la forma en que ésta envolvía a toda su vida personal, convirtiéndolo en un excéntrico intérprete.

Said, como es bien conocido, aspiró en su juventud a convertirse en concertista de piano. En un época ya tan tardía como en 1993, ofreció dos conciertos con su amiga Diana Takieddine (uno en el Miller Theater de Nueva York y el otro en la Universidad de Georgetown, en Washington D. C.), en unas salas repletas. Interpretaron una amplia gama de piezas para piano, incluyendo a Mozart, Schubert y Chopin. Said era un apasionado de Chopin y protestaba enérgicamente cuando alguien lo tildaba de «compositor de salón» con un «estilo afeminado».¹⁰¹ Todavía recuerdo cuando, hace ya unos años, se me ocurrió comentar que me gustaban más los nocturnos de John Field que los de Chopin y, en concreto, que me gustaba menos el nocturno n.º 2 de Chopin que el nocturno n.º 1 de Field (ambos en mi bemol mayor), en el que el compositor polaco se había basado ampliamente; ¡Edward se enfureció y se puso a despotricar contra mi absoluta ignorancia de la belleza de Chopin!

La música resultaba muy inspiradora para él. Cuando interpretó la *Fantasia en fa menor* (Op. 103) de Schubert para una película sobre él (filmada a finales de 2002, bajo el título *Selves and Others: a Portrait of Edward Said*), su rostro se estremecía a cada nota que sus dedos trasladaban al teclado. Resulta significativo que Schubert escribiera su *Fantasia* (un dúo de piano) en el último año de su corta vida. Uno de

97 Edward W. Said (2001). Remembrances of Things Played: Presence and Memory in the Pianist's Art, en *Edward W. Said. Reflections on Exile and Other Essays. Op. Cit.*, pp. 222-223.

98 Véase Theodor Adorno (1993). On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening, en *Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.). The Essential Frankfurt School Reader.* Nueva York: Continuum, pp. 270-299; y Walter Benjamin (1968). The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction, en *Walter Benjamin y Hannah Arendt (eds.). Illuminations: Essays and Reflections. Op. Cit.*, pp. 217-251. Para leer un breve análisis de Said sobre la reproductibilidad técnica, véase Edward W. Said (1983). The World, the Text and the Critic, en *Edward W. Said. The World, the Text and the Critic. Op. Cit.*, pp. 32-33.

99 Edward W. Said y Gauri Viswanathan (eds.) (2001). *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said.* Nueva York: Pantheon Books, p. 100.

100 Edward W. Said (1983). The World, the Text and the Critic. *Op. Cit.*, p. 32. Véase también el análisis de Said sobre Gould en Edward W. Said (1991). *Musical Elaborations. Op. Cit.*, pp. 22-34.

101 Edward W. Said (1991). *Musical Elaborations. Op. Cit.*, p. 60.

los aspectos más conmovedores de esta pieza es una frase musical, bella y triste, que se resiste a desaparecer y regresa una y otra vez. Es como en la obra de Proust *En busca del tiempo perdido*, donde una sonata para violín y piano del compositor Vinteuil (que se dice que se parece mucho a la *Sonata en la mayor para violín y piano* de César Franck, compuesta en 1886, o a la *Sonata n.º 1 en re menor para violín y piano* de Camille Saint-Saëns, compuesta un año antes), que recurre una y otra vez a una encantadora *petite phrase* que encandila la imaginación de Swann (el personaje más cultivado y refinado de Proust) y lo transporta en cada ocasión a un territorio de su memoria que le recuerda el amor verdadero. En la *Fantasia* schubertiana, la música vira hacia parajes más majestuosos, atravesando un amplio espectro de emociones y ánimos, pero siempre regresa y sucumbe a esta melancólica «pequeña frase» que la estructura; es como si Schubert no quisiera terminar la pieza, aferrándose a su belleza y tristeza, que lo devuelve continuamente hacia atrás, hasta el final definitivo. Se podría pensar que este apego musical de Schubert puede haber rememorado para Said su propio apego a Palestina, lugar al que siempre regresa, por lejos que se haya aventurado en los terrenos académicos, literarios y musicales. De hecho, Said siempre establece relaciones y referencias a Palestina, incluso en sus ensayos más esotéricos sobre literatura, teoría filosófica o música. Esta *Fantasia* también parece haberse convertido para él en una especie de premonición de que se trataba de su propio «canto de cisne».

De hecho, durante una temporada Said sentía que la muerte lo rondaba. Esta sensación halló su expresión en su comentario a las óperas de Mozart con libreto de Da Ponte, que concluye con una nota sobre la sensibilidad y conciencia de Mozart sobre su propia mortalidad. «En [*Così fan tutte*], la muerte se vuelve menos intimidatoria y terrible de lo que le parece a la mayoría de la gente. Éste no es, sin embargo, un sentimiento típico y convencionalmente cristiano, sino más bien pagano: la muerte como algo familiar e incluso querido, una puerta hacia otras experiencias». Escrito en 1997, este texto de Said delata su propio sentimiento de la muerte cercana. Continúa escribiendo: «No obstante, esta perspectiva [de la muerte] induce a un fatalismo y una sensación de finitud que se traduce en el sentimiento de hallarse al final de la vida».¹⁰² Se puede también intentar leer musicalmente al propio Said. Si bien se puede decir que sus ideas eran como composiciones de acordes, cuando se leían como una obra en su conjunto, siempre fue muy cuidadoso de presentarlas de forma arpegiada, asegurándose de que cada elemento y cada nota fueran «elaboradas» en un sentido gramsciano.¹⁰³ Pues, cuando se toca un acorde, éste es apreciado por sus componentes constitutivos interpretados sincrónicamente, como una totalidad.

Edward Said, durante la mayor parte de su vida se sintió «fuera de lugar», pero supo crearse un lugar intelectual propio, incluso un mundo intelectual al cual pertenecer y desde donde llamaba a los demás para que se unieran a él. Este nuevo lugar que creó contaba con su propio lenguaje, una nueva sintaxis y un nuevo

102 Edward W. Said (1997). «Così Fan Tutte at the Limits». *Grand Street*, 62, otoño de 1997, p. 106.

103 Sobre la explicación de Said de la elaboración gramsciana, véase Edward W. Said (1983). *Reflections on American «Left» Literary Criticism*, en *Edward W. Said. The World, the Text and the Critic. Op. Cit.*, pp. 170-171.

vocabulario al que podían acercarse todos los que, como él, se sintieran fuera de lugar en un mundo terriblemente injusto. Afiliarse con Edward Said supone pues afiliarse con ese lugar que creó, con los principios que guiaron su vida y con las causas por las que luchó.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Joseph Massad es profesor asociado de política e historia intelectual árabe moderna en la Universidad de Columbia en Nueva York. Es autor de *Colonial Effects: the Making of National Identity in Jordania* (2001), *The Persistence of the Palestinian Question* (2006) y *Desiring Arabs* (2007). También ha publicado en revistas como *Al-Ahram Weekly*, *Against the Current*, *Journal of Palestine Studies*, *Middle East Journal* o, en prensa, en *Guardian*, *Al-Dustur* y *Al-Hayat*.

RESUMEN

Este ensayo examina la filosofía de Edward Said sobre la vida intelectual y lo que implica la vocación intelectual. Su mayor contribución, *Orientalismo*, se analiza a la luz de su propio concepto de la «teoría del viaje» y su influencia sobre varias disciplinas, especialmente sobre los estudios poscoloniales. El ensayo también repasa y contextualiza la visión de Said acerca de Palestina y los palestinos en el marco de su obra, sobre todo su noción de los comienzos. Asimismo, el artículo aborda la relación del autor palestino con las artes visuales y finaliza con un debate sobre el interés de Said por las actuaciones musicales, en un intento por leer su trabajo en clave musical, mostrando la manera en que todos sus intereses forman parte de un todo más amplio que constituye su legado intelectual.

PALABRAS CLAVE

Edward Said, Orientalismo, Palestina.

ABSTRACT

This essay examines Edward Said's philosophy of intellectual life and what an intellectual vocation entails. Said's major contribution, *Orientalism*, is discussed in light of his own concept of «traveling theory» and its impact on various disciplines, especially postcolonial studies. Said's views on Palestine and the Palestinians are also elaborated and contextualized in his own oeuvre, especially his notion of beginnings. The essay also discusses Said's relationship to the visual arts and ends with a discussion of Said's interest in musical performance, concluding with an attempt to read his work «musically», showing how all his interests are part of a larger whole that constitutes his intellectual legacy.

KEYWORDS

Edward Said, Orientalism, Palestine.

المخلص

يتناول هذا البحث فلسفة إدوارد سعيد حول الحياة الفكرية ومعنى الرسالة المنوطة بالثقاف. وقد خضع للبحث كتاب الإستشراق، الذي يعد أهم مساهمة قدمها الكاتب، على ضوء مفهومه المتعلق «بسفر النظرية» ووقعها على العديد من فروع المعرفة، وخاصة على الدراسات المابعد إستعمارية. كذلك إحتوت أعماله رؤيته لفلسطين وللفلسطينيين، وخاصة مفهومه للبدايات، فضلا عن أن البحث يتطرق لعلاقة إدوارد سعيد بالفنون البصرية، وينتهي بإبراز إهتمام الكاتب بالأداء الموسيقي لتكون الخاتمة عبارة عن محاولة قراءة أعماله موسيقيا، ولإثبات أن كل إهتماماته كانت جزءا من الكل الذي يشكل إرثه الفكري.

الكلمات المفتاحية

إدوارد سعيد، الإستشراق، فلسطين